Christian Ghasarian

Marc Abélès, Irène Bellier, Patrice Cohen, Philippe Erikson, Sylvie Fainzang, Patrick Gaboriau, Maurice Godelier, François Laplantine, Anne-Marie Losonczy, Paul Ottino

# DE LA ETNOGRAFÍA A LA ANTROPOLOGÍA REFLEXIVA

## Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas



Serie Antropológica
EDICIONES DEL SOL

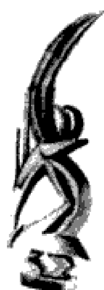
Material protegido por derechos de autor

De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas / Christian Ghasarian... [et. al.]. ; dirigido por Adolfo Colombres. - 1ª. ed. - Buenos Aires : Del Sol, 2008.
p. 264; 22x14 cm.- (Serie Antropológica)

Traducido por: Labado, Silvia Nora
ISBN 978-987-632-402-1

1. Antropología. 2. Etnografía. I. Colombres, Adolfo, dir. II. Labado, Silvia Nora, trad. III. Título
CDD 930.1

Director de colección: Adolfo Colombres
Diseño de colección: Ricardo Deambrosi
Ilustración de tapa: Estuardo Maldonado, *Estructura Nº 4*, óleo sobre corteza, 80x70 cm., detalle, 1962.
Título original: *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*
© ARMAND COLIN, 2002
Traductora: Silvia N. Labado



Nota: en la presente edición no figuran los capítulos tercero "De l'autre côté du miroir. Réflexions sur l'ethnologie des anciens alcooliques" y cuarto "Le Chercheur et son double. A propos d'une recherche sur le vécu des jeunes de la Réunion face au sida" de la edición original.

Este libro fue publicado con el apoyo de la Embajada de Francia en la Argentina.

© Ediciones del Sol S.R.L.
Av. Callao 737
(C1023AAA) Buenos Aires - Argentina
Distribución exclusiva: Ediciones Colihue S.R.L.
Av. Díaz Vélez 5125
(C1405DCG) Buenos Aires - Argentina
www.colihue.com.ar
ecolihue@colihue.com.ar

ISBN 978-987-632-400-

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Material protegido por derechos de autor



# Por los caminos de la etnografía reflexiva

CHRISTIAN GHASARIAN

Las ciencias sociales legitiman el saber que producen a través de sus herramientas conceptuales y metodológicas; teorías y métodos constituyen una interfaz en la que las primeras son –idealmente– puestas a prueba de los segundos. Inspirada durante mucho tiempo en las ciencias naturales, la antropología aspira a dar cuenta de lo real construyendo un saber basado en el empirismo de la observación y en la comprensión de las relaciones de causa-efecto. Si bien las ciencias sociales, distinguiendo los métodos cuantitativos (concebidos como analíticos y tendientes a la generalización) de los métodos cualitativos (concebidos como interpretativos y centrados en la comprensión de casos precisos, a través de un trabajo de campo), toman mucho de los métodos de la etnología, a menudo no toman en cuenta, no obstante, las problematizaciones internas de la disciplina a lo largo de toda su historia. La relación compleja entre la representación abstracta del campo antropológico y lo que es, concretamente, un campo dado exige una atención particular. En efecto, el "trabajo de campo" puede tomar tantas formas como antropólogos, proyectos y circunstancias haya (la selva amazónica en la que uno se exilia temporariamente; los diferentes rubros concernientes a la construcción, en la ciudad, que le permiten a uno trabajar en su casa, etc.). Además, el ámbito de estudio se complejizó por la multiplicación de los campos y la invención de nuevos objetos de investigación. Al mismo tiempo, las realidades elaboradas a través del uso de los sentidos y de la "razón referencial" son cada vez más relativizadas con relación a la subjetividad del investigador, que abandona la máscara de la objetividad. En lo sucesivo, el campo y la escritura son concebidos como dos procesos íntimamente vinculados en la práctica etnográfica.

¿Qué estatuto se le puede dar al saber de la antropología, que actualmente ya no invoca el positivismo científico y que ya no tiene, como objeto de estudio principal, un Otro lejano y portador de una alteridad absoluta? El esbozo de respuesta que se puede dar a esta pregunta requiere un pequeño retorno –necesariamente rápido, sucinto e



Material protegido por derechos de autor

intrincado en relación con la amplitud del tema– a la evolución de las nociones de etnografía y de campo en la historia de la antropología, una historia particularmente agitada y acelerada desde hace una veintena de años en los Estados Unidos*[1].

## Tratamiento de los datos

La primera etnografía está marcada por una distancia considerable entre el investigador y su objeto de estudio. Hasta el fin del siglo XIX, los materiales antropológicos no estaban basados en estudios de primera mano sino en la lectura de documentos, informes y cartas de viajeros, aventureros, exploradores, misioneros, administradores coloniales, militares, miembros de expediciones científicas, incluso cronistas que interpretaban espontáneamente lo *desconocido* –el comportamiento de otros seres humanos– con los términos de lo *conocido* –su propio comportamiento y el de sus pares–. Las informaciones obtenidas por estos observadores de la diferencia con dedicación parcial eran rápidamente abordadas, una vez más, por otros (filósofos, teóricos evolucionistas). Los primeros antropólogos estaban movidos por el deseo de dominar la totalidad de los hechos etnográficos en sus formulaciones teóricas. Sin embargo, lo que distingue la primera etnografía de Lewis Henry Morgan (*League of the Iroquois*, 1851) es su intento por describir la estructura y el funcionamiento de la sociedad iroquesa (el parentesco matrilineal, la vida económica y política, la cultura material y la religión) desde el punto de vista de los iroqueses. La atención que presta a la historia, a la geografía, al impacto de los colonos blancos y a las preguntas de la época acerca de los derechos del hombre sienta las bases de una contextualización del campo que hoy sigue influyendo en la antropología. No obstante, este esfuerzo de contextualización dejó el lugar, por un momento, al proyecto comparatista de Edward Tylor y James Frazer, al evolucionismo y al difusionismo etnocéntrico. No es antes del siglo XX que los antropólogos, en verdad, comenzaron a interactuar físicamente con los extraños mundos sociales que interpretaban.

Si bien Morgan vivió algún tiempo entre los iroqueses, es con Franz Boas y Bronislav Malinowski, los inventores del campo etnográfico, que se impone a la disciplina antropológica la idea según la cual el investigador debe "recoger", él mismo, los datos a analizar. Desde entonces, el campo es inevitable para los etnólogos, que se refieren a él muy a menudo en términos de propiedad personal (afectiva y/o intelectual). Con Franz Boas y sus estudiantes, el mérito no corresponde tanto a la observación participante directa de la vida humana tal como esta es, sino a una etnografía de urgencia para salvar la memoria de las culturas en vías de desaparición. Bronislav Malinowski es considerado como el primero en haber dado verdaderamente un lugar preponderante al



Material protegido por derechos de autor

campo, a la exploración directa, sin intermediario. Oponiéndose a los científicos de escritorio, revoluciona la investigación reivindicando la exploración *in situ*, una forma moderna de campo que exige que el etnógrafo esté próximo de manera sostenida, íntima y personal a sus objetos de estudio. Afirma las virtudes de la observación participante, a través del aprendizaje de la lengua local, la entrada en la vida cotidiana de las poblaciones estudiadas y la toma de notas detalladas. Los tres años que él pasa, le guste o no, en las islas Trobriand fundan el nuevo abordaje de la etnografía: un campo prolongado y profundizado al término del cual el etnógrafo puede producir un texto de género monográfico. Esta inmersión en la vida de las poblaciones estudiadas le permite combatir, en su introducción a los *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922), los prejuicios y las imágenes estereotipadas de los colonizadores sobre "el indígena", juzgado indolente y perezoso, etc. Con él, el campo toma una dimensión heroica y una metodología que se pretende científica. La idea del investigador "objetivo" está relativamente acreditada.

Entre las primeras obras que introducen al estudio de los objetos tradicionales de la antropología (los campos lejanos y las poblaciones con tradición oral en vía de desaparición) y al estudio de los nuevos objetos (los campos cercanos), se encuentra el legendario y a menudo revisado *Notes and Queries on Anthropology*, que se propuso tratar todos los aspectos de la exploración de campo y fue publicado a partir de 1874 por el Royal Anthropological Institute; y dos clásicos en lengua francesa: el *Manuel d'ethnographie* [Manual de etnografía] (1947), que Marcel Mauss publicó sin haber hecho nunca campo, y el *Méthode de l'ethnographie* [Método de la etnografía] (1957) de Marcel Griaule. En la medida en que la mayoría de ellos están constituidos por la mezcla de abordajes científicos, experimentales, intuitivos y reproductibles, estos textos, así como otros (Mauduit, 1960; Goldstein, 1964; etc.), aspiran a inscribir la disciplina en el ámbito de las ciencias rigurosas y, por lo tanto, respetables. La existencia de numerosos tratados de etnografía se explica por el hecho de que hay tantos puntos esenciales como autores. El manual de Marcel Griaule (*op. cit.*) es, por ejemplo, una colección de métodos y de técnicas en el que el autor separa las actividades humanas en "hechos estables" (objetos de toda clase, fáciles de reunir) y "hechos en movimiento" (objetos que no pueden ser reunidos, pero que deben ser registrados, como los ritos). No obstante, los defectos de su etnografía son flagrantes hoy: un sentido literario apenas oculto, una voluntad por confirmar la primacía del mito y de la superestructura sobre la infraestructura social y material y una enorme confianza en sus informantes, demasiado poco numerosos.

Bronislav Malinowski tuvo una influencia muy grande en la práctica antropológica, pero a su trabajo y al de los investigadores que lo siguieron se les atribuyen silencios significativos. Evans-Pritchard (1940), por ejemplo, produjo dentro de esta tradición una investigación muy



Material protegido por derechos de autor

influyente, rica en detalles etnográficos, a la que le falta, sin embargo, la contextualización histórica. Si invoca un método, este permanece bastante vago. La participación es comprendida como una forma superior de observación –científica– pero el proceso real del campo y la idea de que es una experiencia cotidiana muy problemática son dejados de lado. Hay que esperar hasta fines de los años 1960 para comenzar a ver una revisión crítica de una antropología puramente "científica". De manera significativa, Hortense Powdermaker (1966) elige una imagen subversiva con respecto a la reivindicación de la cientificidad: la del antropólogo como "instrumento humano" que estudia a otros seres humanos. Desde entonces, hubo una profusión de escritos sobre el trabajo de campo que van desde manuales para "reunir" las informaciones hasta las reflexiones regeneradoras sobre la exploración en las sociedades urbanas contemporáneas*, sobre aspectos particulares de la investigación y sobre los nuevos estilos etnográficos que reinsertan la experiencia y las emociones vividas por el investigador en el campo.

Algunas reflexiones se refieren a la investigación y a sus modalidades en general (Agar, 1980; Ellen, 1984; Bernard, 1988); otras se orientan, más específicamente, hacia la manera en que los investigadores definen su acción, actúan con las personas con las que se encuentran, "recogen" los datos en el campo, etc. (Fetterman, 1989; Jackson, 1987). Estas abordan, igualmente, las etapas de la investigación –definición de la temática, uso de las teorías, análisis de los materiales obtenidos, trabajo de escritura– (Glesne y Peshkin, 1992), las técnicas de entrevista (Blanchet y Gotman, 1992; de Singly, 1992; Kauffman, 1996), qué supone la noción de "descripción" en etnografía (Laplantine, 1996), la cuestión del género y de las investigaciones feministas* (Roberts, 1981; Cesara, 1982; Whitehead y Conaway, 1986; Warren, 1988; Moore, 1988; Wolf, 1992; Reinharz, 1992; Bell *et al.*, 1993), el análisis de los relatos –la manera en que las personas entrevistadas dan sentido a los hechos y acciones de su vida, etc.– (Riessman, 1993), la posición del autor, lector y sujetos de la etnografía (Lavie, 1990; Sarris, 1993), los escritos y narraciones que pretenden ser terapéuticos más que pedagógicos (Crapanzano, 1980; Tyler, 1987; Maranho, 1990), la diferencia entre la traducción y las relaciones discursivas de poder que bloquean el punto de vista del otro (Fischer y Abeli, 1990; Cohen, 1994), las relaciones humanas y la ética en la investigación en ciencias sociales* (Rynkiewich y Spradley, 1976; Georges y Jones, 1980; Beauchamp, 1982; Punch, 1986)[2]. Estas reflexiones sobre los modos de producción de los datos y las dimensiones subyacentes de la investigación contribuyen a una más amplia sofisticación de la investigación etnográfica.

No obstante, ningún tratado puede responder todos estos interrogantes y, a pesar de la existencia de numerosos textos sobre la metodología, la práctica etnográfica –siempre empírica y experimental– no conoce ninguna receta. Las idiosincrasias del antropólogo, la situación



Material protegido por derechos de autor

de campo, la naturaleza de la investigación, las cuestiones de confidencialidad y la enorme variedad de personas estudiadas hacen que un manual de campo con instrucciones definitivas sobre la exploración etnográfica, un método que respete la evidencias y minimice las distorsiones sin aspirar al racionalismo de las ciencias naturales, no pueda surgir. Si bien la referencia a "técnicas de campo" es frecuente, creer que es posible fiarse de estas induce al error. En realidad, el etnógrafo sabe, íntimamente, que su trabajo se funda, en gran medida, en adaptaciones personales y continuas a las circunstancias. Contrariamente a los sociólogos, que desde hace mucho disponen de numerosas obras sobre los métodos y procedimientos a seguir para realizar exploraciones "confiables", los antropólogos, poco inspirados por los abordajes cuantitativos, reivindican, cada vez más, la "vaguedad artística" que caracteriza su trabajo de investigación. El reconocimento del hecho de que "el campo es de rigor" no engendra siempre, por ejemplo, un acuerdo sobre lo que podrían ser –a imitación de las notas de laboratorio– notas de campo estándar (Sanjek, 1990).

No hay, ni consenso metodológico, ni etnografía ideal (¿cómo podría haberla?). Las malas pistas, los atolladeros, los rodeos abundan, y los fines del investigador no son siempre los que había considerado al comenzar. La experiencia del campo perfecto no existe, y los etnólogos están de acuerdo, sobre todo, en la retahíla de equivocaciones a evitar en el campo. Fundada en lo imprevisto y en los cambios de perspectivas, la investigación no puede ser dominada; a lo sumo puede ser mejorada con un único principio fundamental: el respeto por las personas estudiadas.

## La observación participante en cuestión

Tres momentos están asociados con la etnografía: el acopio de la información sobre un medio humano específico, la elaboración de un informe etnográfico, la lectura y recepción de este por tal o cual audiencia. Cada tipo de actividad genera sus propias preguntas. El primer momento de la etnografía, que fue objeto de la mayor atención en el campo de las ciencias sociales, es el trabajo de campo. Si bien los sociólogos también hacen campo, este tipo de gestión, denominada *sociología cualitativa* (Strauss, 1987; Quivy, 1989; Shaffir y Stebbins, 1991; Chabot y Macarez, 1995), nunca fue el paradigma dominante de esta disciplina, mientras que siempre se espera que los antropólogos hagan "campo", al menos para su investigación inicial, pues esto es considerado como una garantía de trabajo de calidad (Hammersley y Atkinson, 1995). Generalmente se distinguen los métodos formales de investigación, que incluyen entrevistas estructuradas con protocolos de análisis, y métodos informales como las entrevistas abiertas y la ob-



Material protegido por derechos de autor

servación participante. En la observación participante, el investigador participa, tanto como sea posible, en las actividades de las personas estudiadas, esforzándose por ponerse en el lugar de ellas. La tipología de los roles (que no existen en una forma pura) asumidos por el etnógrafo comprende en realidad: el participante total, el participante como observador, el observador como participante, el observador total y el simple hecho de "estar ahí".

Los defensores de la observación participante (en sentido amplio) afirman, generalmente, que el estudio de los individuos y de su cultura debe tener lugar a través de la experiencia directa. Más allá del hecho de que es la única manera de conducir investigaciones etnográficas con personas que no hablan una lengua con escritura, este abordaje permite, en efecto, observar directamente el comportamiento más que abordarlo a través de relatos indirectos. Estando presente, el investigador puede ver lo que sucede desde el punto de vista de las personas cuando estas se preparan para un acontecimiento, siguen las reglas o las rompen. La inmersión en su vida cotidiana le permite ser menos extraño, menos invasivo. Efectivamente, las personas estudiadas tienen más posibilidades de ser generosas en información, entregarse a confidencias y tolerar fácilmente la participación del investigador en los ritos, si ven que este intenta hablar su lengua y comprender sus vidas en sus diferentes dimensiones. Este método de exploración también da al etnólogo la posibilidad de descentrarse y distanciarse de lo que toma, por lo general, como evidente. En esto, el campo constituye un "rito de pasaje", con sus experiencias iniciáticas, a veces dolorosas y desestabilizadoras.

No obstante, la inmersión total tiene inconvenientes, como el hecho de requerir mucho tiempo –un tiempo no siempre muy productivo (pero aún falta definir la rentabilidad)– en la investigación. Como la observación participante no siempre es fácil de explicar, las personas pueden desarrollar un resentimiento hacia aquel cuyo comportamiento consideran como inquisidor o "entrometido", lo cual afecta las prácticas estudiadas. Por último, es virtualmente imposible, para el investigador, mostrar de manera adecuada a los lectores de las etnografías por qué lo que él informa debe ser aceptado más allá de la afirmación: "esto es así porque yo estaba allí". Por lo demás, los investigadores utilizan, casi sistemáticamente, técnicas adicionales de tipo cuantitativo, como censos, estadísticas, genealogías y entrevistas, estructuradas con un muestreo cuidadosamente seleccionado. Por todas estas razones, algunos autores como Spradley (1980) se preguntan sobre el hecho de saber si la observación participante es, para decirlo exactamente, un método en sí.

Si participar demasiado conlleva el riesgo de reducir el distanciamiento, participar demasiado poco no permite salir, verdaderamente, de la mirada etnocéntrica y superficial, y no favorece la comprensión



Material protegido por derechos de autor

desde el interior. La noción de observación participante es, en este sentido, paradójica (incluso un oxímoron) pues, en la medida en que uno está comprometido con una actividad, no la observa en las mejores condiciones. Idealmente, todo "buen campo" combina los puntos de vista del *insider* y del *outsider*, y los etnógrafos van y vienen entre la observación y la participación, según las situaciones. En tanto *insider*, el etnógrafo es el que debe ser capaz de vivir en él la tendencia principal del medio estudiado e impregnarse de sus temas dominantes. Cuanto menos mediatizada está la relación, más puede aprender qué significa el comportamiento observado para los propios individuos. Su soledad en el campo, a la vez ineluctable y objeto de una elección metodológica para desarrollar un distanciamiento con su propio universo cultural, no le impide llevar con él bloques enteros de su cultura (la mayoría de las veces) occidental, con todo lo que esto representa. En tanto *outsider*, también puede ver cosas, hacer comparaciones y tener experiencias diferentes de las de los *insiders*. Esta tensión entre visiones desde adentro y desde afuera es particularmente examinada por la literatura de la antropología reflexiva*.

## Nuevas distribuciones

Durante mucho tiempo, el etnólogo pensó que, si se consideraba neutro, si creía haber recogido hechos "objetivos", si había eliminado, de los resultados de su investigación, todo lo que contribuyó a acceder a esta y si había borrado cuidadosamente las marcas de su implicación personal, efectuaba una investigación "científica". Pero su reivindicación de neutralidad absoluta no toma en cuenta el problema de la retranscripción, de la interpretación, de la escritura. El proyecto malinowskiano de intentar comprender las razones o motivaciones de los comportamientos observados dejando a un lado todas las referencias culturales y habiendo ocultado su propia vivencia representa hoy un recorrido oblicuo. Al haber olvidado el proceso en juego en la investigación, el paradigma de las ciencias naturales al que adhirieron grandes teóricos de la antropología participa de la "ilusión metodológica" que consiste en tomar la dicotomía sujeto/objeto (el objeto listo para ser estudiado por un "observador neutro") como evidente. Ahora bien, el objeto no es totalmente independiente de las condiciones históricas, culturales y lingüísticas de observación.

El etnólogo no es un ser objetivo que observa objetos, sino un sujeto que observa a otros sujetos. Si bien se esfuerza por entrar en el campo con un "espíritu abierto", el etnógrafo, cualesquiera sean sus buenas intenciones, no está exento de preconcepciones y supuestos (que ya se encuentran en la elección del tema, lugar geográfico y personas a estudiar). No controladas, es decir, no explicitadas, estas preconcep-



Material protegido por derechos de autor

ciones pueden socavar la investigación. El esfuerzo por no juzgar los fenómenos observados en función de sus propios criterios puede limitar las influencias restrictivas de los posicionamientos ideológicos, pero generalmente esto no alcanza, pues el etnógrafo selecciona y clasifica los diferentes tipos de datos mucho antes de que un análisis formal del campo sea puesto en juego. Esta fase determina aquello que será retranscripto, resumido, indizado, la presentación que será utilizada, los datos que serán explotados y desarrollados en artículos o libros, los que serán archivados, los que formarán la base de un curso, los que serán eliminados y/u olvidados.

Desgraciadamente, demasiado a menudo se silencia la experiencia etnográfica (o se la relega a un diario íntimo). Al margen de Michel Leiris (1946), cuyos escritos finalmente tuvieron poca incidencia, la profesión permaneció, durante mucho tiempo, bajo la ilusión de la separación entre lo personal y lo profesional. Paul Rabinow (1977) fue uno de los primeros en atraer verdaderamente la atención hacia el hecho de que el trabajo de campo es un trabajo de producción de la realidad social. El etnógrafo no es solamente aquel que registra cosas. Su estatuto (edad, sexo, cultura, etc.) determina su subjetividad. Así, Georges Devereux (1980) puso de relieve la importancia de los deseos del investigador en la elección del campo y en la relación con los datos. Durante la exploración cualitativa, este se inscribe en una relación particular con el tiempo, y la dimensión emocional del campo se difunde hacia las otras actividades de su vida (Hunt, 1989). El campo es el lugar en el que el investigador conoce una especie de conflicto existencial entre el subjetivismo y el objetivismo, por una parte, y, por otra, entre la buena conciencia debida a la idea de utilidad científica y la mala conciencia, asociada al hecho de ser un testigo indiscreto. En este contexto, la separación neta entre lo personal y lo profesional, el observador y los observados es problemática. Por querer ignorar demasiado su subjetividad, el etnólogo corre el riesgo de falsear sus resultados. Su esfuerzo por analizar las reacciones de los otros no alcanza, si él olvida analizar sus propias reacciones hacia los otros. Si bien la ira, el tedio, la confusión, el desagrado, la duda, la depresión, la frustración y la turbación están bastante a menudo asociados con el campo, estos sentimientos son muy poco tratados –por lo menos en los escritos– pues van contra el "principio de placer" implícitamente asociado con la "práctica modelo". Ahora bien, los resultados no deben dejar a un lado la interacción del investigador con aquellos que estudia, pues la consideración de los hechos subjetivos favorece, en lugar de aniquilar, la objetividad del trabajo.

Cada vez más antropólogos consideran que, más que evitar, negar o buscar controlar los elementos personales y las emociones en juego en el campo, es necesario comprenderlos e integrarlos en la investigación (Kleinman y Copp, 1993). Esto permite plantear(se) preguntas



Material protegido por derechos de autor

importantes: ¿cómo y por qué llegó uno a realizar su investigación? ¿De dónde viene nuestra simpatía (o antipatía) por los individuos estudiados? ¿Estos la piden? ¿Qué ignora uno y por qué? ¿Se siente uno portador de una misión? ¿El estudio va a ayudarnos a resolver problemas personales? ¿Cuál es la parte que corresponde a las apuestas económicas (financiamiento), académicas (títulos), profesionales (carrera) en el trabajo de campo?, etc. El objetivismo imparcial no existe pues los agentes, incluido el etnólogo, actúan en conformidad con un sistema de reglas trascendentales. De allí la importancia de lo que Pierre Bourdieu* denomina la "objetivación participante", es decir, la objetivación de la relación subjetiva del investigador con su objeto. Esta actitud consiste en no ser ingenuo en su investigación y en mantener una conducta reflexiva que tome en cuenta las estructuras cognitivas del investigador, su relación subjetiva con el objeto de estudio y el proceso de objetivación de la realidad (el conocimiento científico).

Lo que durante mucho tiempo fue una "etnografía conveniente" ya no lo es hoy, y son necesarios abordajes más sofisticados para alcanzar los objetivos de la antropología. Además, las nuevas situaciones que conocen los etnólogos que trabajan con nuevos objetos requieren ajustes y reformulaciones poco examinadas en los manuales de metodología. El recurso exclusivo de "informantes privilegiados" (viejos y notables, olvidando a menudo a los jóvenes, las mujeres y los marginados) en campos bien circunscriptos ya no es posible y sigue siendo insatisfactorio. En adelante, uno se pregunta sobre los fundamentos de sus propias preguntas y sobre el hecho de saber si los datos acumulados son verdaderamente confiables y válidos. El rigor metodológico lleva a superar "el empirismo ciego" y a considerar varias dimensiones interrelacionadas entre las cuales se encuentran: la relación entre la cultura y los comportamientos, el sistema normativo y la vivencia de los actores sociales (lo observado), la vivencia del investigador en el campo (el observador), el estilo literario elegido para unir al observador y lo observado (la historia) y el rol del lector comprometido con la reconstrucción activa de la historia (el público). Haciendo esto, la etnografía se problematiza y favorece nuevas aprehensiones de sus objetos de estudio.

## La reflexividad

La comprensión de los múltiples "basamentos" de su trabajo constituye una necesidad para los investigadores en ciencias sociales (Davis, 1999; Willis, 1997). Todo un abordaje, la etnometodología* se da como práctica social reflexiva en la medida en que toma en cuenta el contexto de elocución de los sujetos de estudio (Garfinkel, 1967). Aquellos que invitan a los investigadores a utilizar este principio tienen como punto común la crítica de los abordajes intelectualistas y las



Material protegido por derechos de autor

teorías que reducen la acción al punto de vista que observa. Clifford Geertz y Pierre Bourdieu, dos grandes figuras convencidas de la no-neutralidad y de la parcialidad del etnólogo, consideran que este debe efectuar un trabajo reflexivo para evitar los errores del intelectualismo. Para Pierre Bourdieu, el intelectualismo es un "objetivismo ingenuo" que aprehende la acción desde el exterior y como un objeto de conocimiento, sin tomar en consideración la relación del agente con su acción. Según él, "el sociólogo no tiene ninguna posibilidad de tener éxito en su trabajo de objetivación sino cuando, observador-observado, somete a objetivación no solo todo lo que él es –sus propias condiciones sociales de producción y, por esta razón, los límites de su mente– sino también su propio trabajo de objetivación, los intereses ocultos que se encuentran invertidos, los beneficios que estos prometen" (1978: 68). En este sentido, la reflexividad, el "regreso a sí mismo" y su actividad son los únicos remedios contra el intelectualismo y los medios para mejorar la calidad de una investigación.

Resultante de eso que algunos llaman una "crisis"* y otros una "toma de conciencia" en las ciencias humanas y sociales, la antropología interpretativa desarrollada por Clifford Geertz* (1973) se propone restablecer un vínculo entre lo que es estudiado, los medios de investigación y los objetivos que persiguen los investigadores. Contribuyó a la renovación del pensamiento antropológico al considerar a la antropología como una ciencia más interpretativa que explicativa. Dentro de esta perspectiva, el etnógrafo ya no es un simple observador o traductor. Ante todo, es un intérprete de los fenómenos sociales y de sus modos de representación y un productor de explicaciones. En efecto, el análisis de los relatos no puede efectuarse con reglas de procedimiento estrictas. Al no tener acceso directo a la experiencia del otro, el investigador debe trabajar con representaciones ambiguas de esta experiencia (declaraciones, textos, interacción, interpretación). Su saber no es una copia de las realidades existentes, objetivamente en estado bruto, sino un saber que configura una (o algunas) versión(es) de la realidad. En la medida en que las narraciones son representaciones que no hablan por sí mismas, la interpretación es inevitable. Si bien no inventa los hechos como un escritor, el antropólogo no puede pretender, no obstante, develar la esencia de una cultura. A lo sumo, puede presentar verdades incompletas –y parciales– sobre esta.

Clifford Geertz expuso claramente los problemas del estatuto del texto antropológico y de su creador. Sus preguntas: ¿cómo debe escribir un antropólogo? ¿Qué criterios diferencian a un texto etnográfico de otro texto? ¿Qué es un autor? ¿Dónde se ubica el límite –si lo hay– entre el autor y el escritor? Más proclive a los desvíos que a la línea recta, se niega a distinguir explicación y descripción, descripción y análisis, análisis y explicación. De manera atinada, asoció la cultura con la metáfora textual, subrayando que el punto de vista interpretativo da



Material protegido por derechos de autor

una primacía al lenguaje o al elemento lingüístico en la configuración de la experiencia. Pues "traducir" es presentar las cosas según nuestras propias maneras de expresarnos. Su noción de "cultura como texto" no sugiere que la cultura es un texto, sino más bien que la cultura puede ser comprendida como un texto por quien busca descifrarla e interpretarla. Las preguntas acerca del estatuto del autor, de las pretensiones del texto etnográfico y del aspecto literario y poético de la monografía llevaron, desde entonces, a experimentar nuevas formas de escritura (empleo de las técnicas del diálogo, integración explícita de la voz del antropólogo en el espacio del texto, etc.).

El punto común de la hermenéutica (que asocia mirada y lenguaje) y de la fenomenología* (que asocia mirada y significación), dos dimensiones de la antropología interpretativa, es insistir en el hecho de que la mirada y la escritura del etnólogo están conceptualmente determinadas. Ver ya es captar significaciones, pero significaciones que permiten varias escrituras y, sobre todo, varias lecturas. La diferencia entre el ver y la escritura del ver se juega, precisamente, en la interpretación, fundada en significaciones influidas por sus propias formas culturales. Cada texto escrito por investigadores en ciencias humanas no es el reflejo de una realidad, sino más bien el de una sensibilidad. Entonces, un fenómeno social puede ser el objeto de una pluralidad de descripciones. Esta posición engendró, fuera de los círculos etnográficos, interrogaciones sobre el hecho de saber cómo una experiencia personal puede servir de base para un estudio científico de la cultura. De allí la actitud justificatoria que consiste, para un número creciente de etnógrafos, en presentar –o, más precisamente, textualizar– sus descubrimientos, prácticas y procedimientos. Lo que se llamó (de manera no necesariamente peyorativa) "la etnografía de las confesiones" es, en un texto etnográfico, la valorización de los procesos en juego en el campo. El proyecto intelectual es revelar al lector cómo el narrador llega a conocer una cultura dada. Es cierto que, si bien las confesiones se distinguen abiertamente de los escritos realistas, estas portan, a menudo, pero de una manera más personalizada, el mismo tipo de saber sobre la cultura que producen los trabajos realistas convencionales. La sofisticación epistemológica que, a menudo, es aprehendida bajo la etiqueta de "reflexividad" se vuelve trivial cuando significa simplemente una introspección psicologizante y autocentrada del narrador, o si no hace más que alimentar un puro relativismo.

## La etnografía como proceso

En su sentido más general, el término "etnografía" se refiere al estudio de una cultura más o menos compartida por un grupo dado de individuos. Conlleva, de todos modos, dos dimensiones interrela-



Material protegido por derechos de autor

cionadas en antropología: un proceso (la observación participante) y un producto (el escrito etnográfico). Como método, la etnografía se refiere, típicamente, al trabajo de campo realizado por un investigador que "vive con y como" aquellos a los que estudia, generalmente durante un período bastante largo (varios meses, incluso varios años). Como resultado se refiere, en principio, a la representación escrita de una cultura. En la medida en que la investigación es tanto un proceso como un producto (además, el resultado depende del método), la exploración no puede estar disociada del análisis (Wolcott, 1990). Es presuntuoso e ingenuo operar una separación empírica entre la observación y la representación, pues la investigación y la escritura son, claramente, prácticas discursivas políticas. Por esta razón, es importante tomar conciencia de que los modelos de análisis estructuran la visión. Si las etnografías son las fundaciones de la teoría antropológica, estas son configuradas, también, junto con el proceso etnográfico del que derivan, por la teoría. La etnografía como proceso sugiere la consideración de la conexión entre las actividades que tienen lugar durante (y antes de) la investigación y los principios y procedimientos empleados para dar cuenta de esto.

Temáticas de investigación, métodos de investigación y análisis de los datos no deben ser vistos de manera aislada. La idea de que los datos (notas, dibujos, casetes, fotos, filmes) son "reunidos" o "recogidos" es muy poco adecuada, por lo demás, para calificar el trabajo razonablemente interactivo, y en sí productor de datos, del etnógrafo. Las preguntas planteadas (el proceso) estructuran los datos obtenidos (el producto). Detrás de su reivindicación de transparencia de la representación de la experiencia de campo, la etnografía mezcla la escritura, se construye bajo la acción de subjetividades múltiples y recurre a estrategias particulares. Al elaborar sus etnografías, los antropólogos hacen más que simplemente "escribir" las notas de campo. Su "objeto" es siempre percibido y comprendido a través de una organización interna de datos, mediatizados por construcciones conceptuales y maneras de ver el mundo. En una obra estimulante, Daniel Dubuisson acerca así las ciencias humanas a los mitos, en la medida en que estas "no hablan, excepto raras excepciones, de la producción de sus propios discursos. Estos últimos parecen siempre 'descontextualizados', exteriores a la historia (social, económica, institucional, etc.) de su propia formación" (1998: 177). El discurso de saber sobre un objeto pone en juego las cuestiones de poder y de control. En esto, a menudo dice más sobre el observador que sobre el objeto mismo. Por todas estas razones, es necesario dar menos importancia a las distinciones entre el campo, el análisis y el escrito etnográfico.

¿Por qué se hace campo y para quién se escribe? ¿Por qué estos objetos, en lugar de otros? ¿Las elecciones dependen del azar, de la ocasión? Principalmente desde la aparición de *Observers observed*, editado por



Material protegido por derechos de autor

George Stocking (1983), la etnología usa sus herramientas analíticas con ella misma. Hoy, la práctica etnográfica es considerada como una cultura en sí, la de los que estudian, escriben y hablan con y sobre los otros. El discurso etnográfico se ve conmocionado por un gran movimiento de cuestionamiento de la relación del etnólogo con su saber, un saber de tipo textual en su forma final y, por lo tanto, lejos de ser neutro. La idea de la neutralidad del investigador es la expresión de una ingenuidad, pues se trata de un rol construido. Algunos, incluso, llegan a preconizar la deconstrucción del discurso, la retórica y las formas del texto antropológico denominado "clásico", con el fin de exponer las múltiples ambigüedades y fisuras de un saber que se consideraba homogeneizante (ya que no era homogéneo) y unificado.

Esforzarse por evitar el etnocentrismo no es, entonces, suficiente. La descripción etnográfica nunca es un simple ejercicio de transcripción o decodificación, sino un ejercicio de construcción y de traducción en el curso del cual el investigador produce más de lo que reproduce. La historia y la cultura del investigador forman y determinan ampliamente su perspectiva. La etnografía "convencional", es decir, no reflexiva, es limitada, por no decir oblicua, tanto cuando se efectúa en campos "lejanos" como en aquellos en los que la alteridad no salta a la vista. Por lo demás, las monografías producidas por esta etnografía caen a menudo en los errores de la exhaustividad, generalización y totalización (Dodier y Baszanger, 1997). La crítica de Edward Said sobre la producción occidental del orientalismo* (1978) provee un buen ejemplo de esto. También se estigmatizan vigorosamente los métodos de campo hiperpositivistas por haber privilegiado el saber obtenido fijando a los individuos a un momento vago, arbitrario y esencialmente atemporal –la problemática etnográfica presente–, lo cual refleja la pretensión ahistórica o sincrónica de la antropología (Fabian, 1983; Crapanzano, 1986), y en espacios tan irreales que solo existen como constructos antropológicos. La etnografía crítica, consciente de que existe una anterioridad y una exterioridad respecto del campo, ya no quiere separar el campo de la interpretación antropológica.

Los investigadores desempeñan un papel muy grande en los estudios etnográficos al poner en juego la observación participante, dado que están en el centro de la elaboración de los datos. Mencionemos, entre los numerosos problemas inherentes a la práctica etnográfica, la situación estatutaria del investigador en el campo (como la determinación colonial en los campos "clásicos"), los procesos de selección de los hechos pertinentes, de memorización y de restitución de las cosas observadas y oídas. En la medida en que los datos "son la transformación en huellas objetivas de fragmentos de lo real tal como fueron seleccionados y percibidos por el investigador" (Olivier de Sardan, 1995: 76), una antropología rigurosa siempre debe plantearse la cuestión de las motivaciones extracientíficas del observador, de la naturaleza y de las



Material protegido por derechos de autor

circunstancias de la interacción en juego. La suficiencia del investigador convencido de ser "objetivo" y de estar exento del determinismo de la subjetividad es un error metodológico y epistemológico, pues está efectivamente en el campo mismo de la observación. Es un modelo objetivista que conduce a creer que se puede construir un modelo de observación independientemente del observador mismo, sobre todo cuando se trata de comprender a los humanos. Cada uno hace campo por sus propias razones y cada uno tiene su propia manera de responder a las necesidades que se desprenden de estas razones. El observador no puede ser disociado de lo observado: no observa sino los comportamientos que puede observar y no relata sino lo que entrevió en el campo. Además, su presencia puede molestar, perturbar una situación dada e incluso crear una situación nueva, que puede favorecer el conocimiento de los fenómenos sociales. Observador y observado están constantemente comprometidos en procesos dialógicos y se afectan mutuamente (Daniels, 1983)[3].

## La cuestión de la escritura

El trabajo de campo comprende mucho más que el tiempo pasado en el campo. Cuando uno está de regreso en su casa, detrás de su escritorio, continúa interactuando laboriosamente con las personas estudiadas a través del recuerdo y de la reconstrucción imaginaria. Conscientes de las apuestas de la producción textual en la producción de los saberes científicos, cada vez más autores reflexionan sobre el trabajo de escritura que consideran como parte integrante de la etnografía. Con el reconocimiento del hecho de que la escritura del texto etnológico pone en relación voces con estatutos diferentes y que la relación entre las palabras y las cosas está lejos de ser transparente (Foucault, 1966)*, el producto de la investigación –el informe escrito– emergió como un tema de investigación digno de interés (Marcus y Cushman, 1982; Geertz, 1988; Clifford y Marcus, 1986). La cuestión de la escritura etnográfica*, con el etnógrafo de un lado, y del otro el objeto de su discurso, una realidad "otra", está a partir de entonces en el corazón de las preocupaciones epistemológicas, heurísticas y metodológicas de la antropología contemporánea. Si lo que caracteriza al etnógrafo es, ante todo, su trabajo de campo (lugar y momento en los cuales se opera la relación con el Otro), lo que lo expresa –e incluso lo que lo constituye– es efectivamente el texto, vector principal de la expresión del discurso sobre el otro, que funda su legitimidad en la formación universitaria y la experiencia de campo. Efectuando un regreso al texto, uno se confronta con el fundamento mismo del proyecto antropológico.

Si bien el etnógrafo, en tanto investigador de campo, siempre estuvo explícitamente presente, el etnógrafo como autor permane-



Material protegido por derechos de autor

ció durante mucho tiempo implícitamente ausente. Sin embargo, es oportuno preguntarse acerca de la manera en que el investigador procede en el texto etnográfico para justificar sus objetos. Para James Clifford (1983), el hilo conductor de la reconstitución etnográfica es la autoridad (una autoridad que comenzó con el acopio de los materiales en el campo con Franz Boas y Bronislav Malinowski y el saber enciclopedista de los investigadores de escritorio como Emile Durkheim y Marcel Mauss) y lo que mejor la caracteriza es la monografía. La autoridad del etnógrafo está marcada por una distancia (real o simbólica) respecto del objeto de estudio. Ahora bien, no hay posición privilegiada, ni perspectiva absoluta desde la que uno pueda eliminar su propia conciencia del objeto. Por su simple presencia en el campo, el etnógrafo está involucrado en la construcción de la realidad etnográfica. Un punto teórico importante es que verdaderamente no se pueden "traducir" las otras culturas en nuestros términos sin destruir su especificidad. La traducción implica la transformación de lo desconocido en lo conocido: esta metáfora probablemente debe ser abandonada, al igual que, para algunos (Hastrup, 1990), la noción de "informante" que está asociada con ella. La práctica antropológica es un proceso creativo que conduce al investigador a desarrollar o a inhibir ciertas dimensiones y comprensiones, empezando por la cuestión del género*[4]. La "comprensión etnográfica" depende, a la vez, de la *experiencia* y del *escrito* etnográficos.

Desde el momento en que se atenuó en antropología la distinción entre literatura y ciencia, los mecanismos discursivos de la monografía constituyen el objeto de una atención particular (Adam *et al.*, 1990; Affergan, 1999; Perrot *et al.*, 1994)[5]. No hay más evidencia de la escritura. El análisis textual, el hecho de vincular la etnografía con la literatura permite poner el acento sobre la sensibilidad creativa del autor. En efecto, un trabajo fundamental de creatividad comienza cuando uno regresa del campo con sus cuadernos de notas y sus grabaciones. El narrador usa el texto para afirmar su autoridad adaptando, transformando o simplemente suprimiendo –consciente o inconscientemente– la voz de aquellos que estudia. Por esta razón, es necesario interrogarse sobre el hecho de saber: "¿Quién habla en el texto etnográfico? ¿El observador, sus interlocutores locales, la cultura que estos representan" o, más prosaicamente, los fantasmas científicos, ideológicos y por qué no personales del etnólogo que vivió varios meses (o años) en el seno de esta cultura? (Copans, 1996: 15). Las formas y los procesos de informes autoritarios fueron analizados por Marcus y Fischer (1986) y Clifford (1983).

Los trabajos de Mijaíl Bajtín (1981) proveen las herramientas para una crítica de las afirmaciones e ideas recibidas de la autoridad tradicional en la descripción etnográfica y en la teoría antropológica. Esta plantea, principalmente, la unidad de los sistemas culturales, la



Material protegido por derechos de autor

inobjetabilidad de las normas culturales, la pasividad paradójica del actor con respecto a las normas que, se supone, guían su acción. Para Bajtín, la vida social está hecha de polisemia, de pluriderterminación, de "heteroglosia", y el actor reflexiona sobre sus acciones y las de los otros (Weiss, 1990). Tributario del contexto, el texto debe ser trabajado de manera que la persona cuyas palabras se refieren no sea borrada y no pierda el control de sus palabras. Por esta razón, es atinado y honesto emplear una escritura discursiva, dialógica* o polifónica, que hace aparecer la intersubjetividad, el contexto significante y la situación de interlocución, incluso si el discurso dominante sigue siendo privilegiado. La evolución de los términos, del "informante", el "colaborador", el "sujeto" y el "Otro" al "participante", "entrevistado", "colaborador", "fuente", "consultante" (término que puede prestarse a confusión), de la misma manera que el pasaje de la idea de "actuar sobre" a la de "interactuar con", testimonian una evolución en la concepción de la etnografía.

La manera en que uno presenta las cosas es tan importante como aquello que se presenta. Las convenciones literarias, determinadas por el público, producen géneros reconocibles. Entre las convenciones narrativas podemos mencionar: la construcción de un texto homogéneo, que traduce la idea de una realidad objetiva existente fuera del etnógrafo; el empleo del "nosotros" científico, que disimula la persona detrás del etnógrafo en un narrador omnipotente que ve y sabe todo (incluso lo que pasa en la cabeza de las personas estudiadas); el discurso monológico marcado por el famoso "discurso indirecto", por medio del cual se "hace hablar" al otro; el empleo del presente que da una sensación de "ficción"; el uso de citas para legitimar su propio texto. Paul Atkinson (1992) reinscribe muy acertadamente estas convenciones asociadas con lo escrito sobre las culturas, las herramientas teóricas utilizadas para presentar los resultados del campo, las fuerzas y debilidades de los diferentes estilos en la relación triangular entre el autor, el texto y el lector. La paradoja es que, si la legibilidad, la fluidez o la coherencia interna de un informe son formas de autoridad, esto no es garantía de comprensión de lo que verdaderamente es vivido por los actores sociales.

El "realismo etnográfico", el estilo consensual del escrito antropológico sobre las culturas, incluye igualmente la supresión de la perspectiva del miembro cultural aislado, a favor de un punto de vista tipificado de los sujetos de estudio, la ubicación de una cultura en un presente etnográfico atemporal y una reivindicación de validez descriptiva o interpretativa basada en la experiencia del autor que "estaba allí". El uso del presente etnográfico sugiere que la descripción etnográfica es una representación confiable de la cultura en un momento dado, pero también fuera del tiempo. El género monográfico opera así un recorte del espacio y del tiempo de una sociedad, a la que detiene en un ideal



Material protegido por derechos de autor

con la nitidez y la objetividad de una fotografía. Es un proyecto utópico, dado que lo real es definitivamente demasiado rico en detalles. Por esta razón, el realismo etnográfico no es plenamente satisfactorio. Como los temas de estudio, los lugares, los contextos, los estilos del escrito etnográfico y las lecturas de la antropología cambiaron. La credibilidad epistemológica requiere más precisión. Dentro de esta perspectiva, Van Maanen (1988: 140) preconiza la disposición de diferentes tipos de relatos etnográficos: relatos realistas, impresionistas, críticos, literarios, confesiones, etc.[6] No obstante, el escrito etnográfico sigue siendo un asunto muy personal, y los géneros etnográficos no pueden ser exhaustivos.

## El investigador y el Otro

El respeto por el Otro en su diferencia no implica el rechazo de tomar posición. Siguiendo el camino de Pierre Bourdieu, cada vez más autores, como Jim Thomas (1993), preconizan el desarrollo de una etnografía crítica que emerge de la reflexividad y que se pregunta no solo cómo son las cosas, sino cómo podrían ser. La etnografía crítica ubica la cultura representada en un contexto histórico, político, económico, social y simbólico más amplio que el que conciben los miembros de la cultura y los practicantes de "la etnografía convencional". La historización de la etnografía, al poner el acento en sus contextos coloniales o nacionales, implica generalmente que la etnografía sea mejor comprendida como prueba documental de la desigualdad política que como informe de observaciones pertinentes, desde el punto de vista etnológico. Obliterando así la distinción usual entre el investigador y su objeto de estudio, el etnógrafo puede dar libre curso al investigador apasionado y posicionado ideológicamente. Algunos investigadores orientados hacia la aplicación, en la medida en que no quieren caer en una especulación conceptual gratuita, llegan a preconizar, por lo demás, el compromiso total en el campo, principalmente a través de la iniciación, para captar las significaciones internas. Esta investigación última desde el punto de vista *emic*, a través de la implicación personal, es cuestionada, no obstante, por quienes consideran que la experiencia de la adhesión puede entrar en contradicción con el principio del distanciamiento y con el abordaje impersonal que son garantes de la "objetividad científica".

Los debates críticos en el seno de la disciplina nos recuerdan que nunca hay que olvidar por qué se hace campo y para quién se escribe (Ghasarian, 1994, 1998). La única manera de gobernar y de limitar los puntos de vista y las nociones preconcebidas es controlarlos. La tendencia problemática a la exotización y a la fabricación de la alteridad está inscripta en la constitución del proyecto etnográfico, pero hoy se sabe



Material protegido por derechos de autor

hasta qué punto la diferencia está constituida históricamente (Thomas, 1991). La etnología es, intrínsecamente, un discurso sobre la alteridad que magnifica la distancia entre los otros y uno (Kilani, 1994). Si la comprensión de las diferencias culturales es esencial, esta orientación inicial ya no puede ser hoy el principio motor de la antropología. Las antiguas comparaciones positivistas murieron. El relativismo cultural es solo un modo de objetivación y de presentación de las cosas que implica construcciones particulares del tiempo. Descubrir las estratagemas literarias que actúan en la producción del Otro no invalida, no obstante, la existencia de ese Otro. El hecho de que la interpretación de las culturas esté más cerca de lo "verosímil" que de lo "verdadero" tampoco invalida la existencia de las culturas. Simplemente, estas no pueden ser consideradas como objetos fijos.

Cuanto más profuso es el autor en relación con las condiciones de producción de su texto, cuanto más descubre los mecanismos de su autoridad, mejor justifica su análisis. Después del trabajo de deconstrucción que se elabora a través del examen crítico de los objetos, métodos, intenciones, legitimidad de la investigación, la reconstrucción pasa, principalmente, por la introducción de la palabra del Otro en el texto. De todos modos, hay un riesgo de sobresemantización: el etnógrafo puede terminar por reunir las dos voces (conservando la autoridad normativa) y por hablar demasiado de sí mismo (con una subjetividad romántica). A pesar de las exigencias recientes de una multiplicidad de autores en la producción del texto etnológico, siempre predomina la voz del investigador. Aunque problematizada, la relación observador/observado sigue siendo asimétrica en la medida en que, incluso si el segundo puede extraer algún beneficio de esta relación, el primero persigue un objetivo y se esfuerza por controlar la interacción. Ahora bien, no hay que perder de vista que el derecho a la exploración no es obvio. En una inversión de las perspectivas, algunos llegan incluso a preconizar que se trate a los sujetos de estudio como fines en sí, no como medios. Se desarrolló así una variedad de formas textuales experimentales, que van desde el uso del diálogo hasta la presentación de las diversas exigencias materiales y de otro tipo, suscitadas por la investigación.

Si la reflexión sobre la producción textual valoriza la colaboración con el otro, la transformación de la etnografía en una empresa únicamente textual le hace perder su razón de ser. El texto etnográfico no debe contemplarse sino comunicar a los lectores un punto de vista sobre el medio cultural estudiado, ponerlo en perspectiva con otros medios, intentar plantear marcos analíticos para contribuir al conocimiento global de lo humano y de sus realizaciones. El muy amplio lugar acordado a la subjetividad por la metodología geertziana explica la frecuente antipatía hacia el proyecto reflexivo en algunos antropólogos, que ven allí una incompatibilidad con una práctica de investigación seria, a causa de un siempre posible posicionamiento sobre uno mismo.



Material protegido por derechos de autor

En efecto, la buena intención no excluye los excesos. Stephen Tyler (1986) se convierte en el abogado de un abordaje reflexivo que no está únicamente caracterizado por el diálogo, sino igualmente por la polifonía. Recomienda abandonar la idea de ciencia y sugiere una práctica de la etnografía como si esta fuera poesía. Para él, el investigador debe esforzarse más por "evocar" que por "describir". Su agenda es idealista, incluso tal vez imposible, en la medida en que, siguiendo estándares éticos muy exigentes y sin compromiso, va más allá de los límites de la etnografía; pero, decididamente, hace pensar. De todas maneras, las críticas que condenan el retroceso posible de las metainvestigaciones condujeron, a los investigadores interesados en la reflexividad, a desarrollar una práctica en la que las interrogaciones respecto del método forman parte integrante de la investigación del objeto. Más allá de las estrategias empleadas, para los investigadores en ciencias sociales es importante ser conscientes de las implicaciones éticas* y políticas de sus acciones (Menget, 1996).

## Nuevos contextos, nuevos dilemas

Además de las cuestiones relativas a la producción textual, la reflexión sobre la disciplina, sus fundamentos y sus objetivos también se enriquece por sus nuevos temas de estudio. Hace poco, aún se buscaba un lugar muy exótico para efectuar las investigaciones. Elegir sitios cercanos al propio domicilio y escribir disertaciones en la biblioteca era visto como una alternativa inferior. Hoy, la antropología ya no tiene, verdaderamente, un campo de investigación delimitado de manera estricta. Al mismo tiempo que problematiza su práctica, mantiene su actualidad, encuentra un segundo aliento y plantea nuevas preguntas al ampliar su campo de investigación y al tomar el desafío de los campos denominados "cercanos" (en Francia: Althabe *et al.*, 1992; Bromberger, 1997). La antropología de lo cercano* no debe ser un "repliegue" o una "repatriación" como consecuencia de la desaparición de los campos lejanos, una "antropología por defecto" (Augé, 1992). Hay que considerarla dentro de la perspectiva de una ampliación de los intereses por Europa*, por sociedades y temáticas relativamente dejadas a un lado hasta ese momento por los etnólogos, incluso cuando hay, indudablemente, un cierto oportunismo de los campos cercanos. La invención de nuevos objetos en la propia sociedad engendra, por lo demás, una prudencia, incluso un recelo mayor de los antropólogos hacia los Grandes Relatos* explicativos, los conceptos generalizadores, homogeneizantes, esencializantes y totalizantes. La división tradición/modernidad se vuelve así insuficiente, dado que hay una multitud de elementos en interacción que reubican la oposición –modernista– acá/allá o nosotros/los otros, que está en el seno del proyecto (o del "gran reparto") antropológico,



Material protegido por derechos de autor

en el contexto de un discurso de Occidente sobre sí mismo[7]. Estos conceptos, que se pretenden universales, no son neutros sino que están vinculados al medio cultural del observador y constituyen a menudo reminiscencias de la distinción entre nación colonizadora y colonizados. Por esta razón, una fuente importante de problematización proviene de los estudios denominados "postcoloniales"*, que deconstruyen la manera en que la ciencia social occidental considerada "hegemónica", como la antropología, configura la alteridad y la identidad, es decir, como categorías de pensamiento más que como hechos objetivos (Fabian, 1983; Boon, 1982).

Las críticas de muchos conceptos analíticos usuales revelan problemas similares de cosificación de las nociones de "cultura", "Estado", "Estado-nación" y "sociedad". Nuevas nociones se revelan necesarias para plantear una mirada nueva sobre el mundo. Así, la noción de "territorialidad" es cada vez más problematizada por medio de la de "transnacionalidad" (Appadurai, 1997). La interconexión del mundo favorece un mosaico cultural, una "Aldea global" (Friedman, 1994), una "ecúmene global" marcada por la hibridación [*créolisation*] y el cosmopolitismo (Hannerz, 1996). Estos nuevos conceptos deben ser constantemente puestos a prueba por los fenómenos sociales para evaluar su pertinencia. La etnología "exótica" o "exotizante" murió y, sobre todo, ya no se trata de reproducir sobre los nuevos campos los defectos del pasado (Ortner, 1991). Por lo demás, se desconfía más que nunca del exotismo cuando este es aplicado a la propia cultura. Por esta razón, si se habla de "estar allí" como de aquello que el antropólogo sabe hacer principalmente, ese "allí" debe ser en verdad repensado (Fernandez, 1985). No solo es necesario actualizar los temas sino también las problemáticas de la disciplina. Para evitar cualquier positivismo, algunos llegan incluso a sugerir adentrarse en una "etnografía de lo particular" (Abu-Lugdo, 1991), teniendo en cuenta las implicaciones sociales, históricas y políticas de la investigación antropológica. En el contexto de la etnología de Francia*, por ejemplo, las apuestas que están en la base del estudio demandado (la demanda social) deben ser examinadas, tanto como el objeto de estudio mismo. Al mismo tiempo que complejiza la etnografía, la ampliación de las investigaciones hacia objetos cercanos –aprehendidos con reflexividad– permite a la antropología renovarse y conservar su utilidad en el mundo contemporáneo.

Para salir de las dicotomías simplificadoras y volver a trabajar el método comparativo, es necesario orientarse hacia los procesos de deslocalización y de (re)localización. En la era de la globalización de las prácticas y de las conexiones transnacionales en el seno de un mundo con pérdida de territorio, en el que la dimensión relacional de las culturas precede a la dimensión territorial, las historias individuales están atrapadas dentro de la historia general; lo extranjero puede ser buscado aquí y lo familiar allá. Los antropólogos tienen una conciencia cada vez



Material protegido por derechos de autor

más aguda del hecho de que la mayoría de los fenómenos que observan no tienen sentido, sino en conexión con significaciones localizadas en un allá temporario y/o geográfico. La noción de lo "indígena" queda así metonímicamente congelada en la medida en que deja a un lado los contactos e influencias recíprocas de la sociedad. Los medios locales son construidos por fuerzas culturales regionales, nacionales y transnacionales múltiples. Esto lleva a autores como George Marcus (1995) a desarrollar el interesante concepto de "etnografías multi-sites"*. De pronto, los problemas encontrados en los campos cercanos y lejanos son a menudo los mismos. Los procesos de deslocalización que hoy actúan incluso reducen, igualmente, la pertinencia de la distinción.

Con todas las precauciones epistemológicas ligadas a esta noción, la etnología denominada de los "objetos cercanos" es más delicada y experimental que la etnología "clásica", que pone en juego la famosa "mirada distanciada" (Lévi-Strauss, 1983), pues favorece un cuestionamiento creciente sobre su legitimidad, práctica y finalidad. El distanciamiento con respecto al objeto ya no es la condición *sine qua non* de la agudeza y profundidad de la descripción objetiva. De manera significativa, la reflexividad intrínseca a la etnología del lugar en el que uno vive contribuyó ampliamente a la decodificación de los procesos construccionistas que están en la base de la producción textual; la mirada "distanciada", que se presenta como "neutra" y garante de la "objetividad científica" de la investigación, no es más que una mirada "localizada", incluso si no se concibe como tal. Los nuevos objetos no suprimen aquellos sobre los cuales los etnólogos trabajaban antes; los complican.

## Diálogos interiores

De la turbulencia del campo al escritorio tranquilo, el escrito etnográfico depende de la experiencia misma de investigación. Aquellos que quieren reflexionar sobre su práctica de etnógrafos no tienen mejores materiales que su propia experiencia de campo. Cada uno hace campo por razones particulares y de una manera propia, incluso si lo que está escrito sobre sus aventuras en el campo no coincide siempre con lo que se dice en privado. La actualización del contexto de las elaboraciones descriptivas y/o teóricas permite apreciar el valor y los límites de estas. En esta obra, diferentes etnólogos reflexionan sobre sus prácticas de campo como etnógrafos (en la ENA, en el Parlamento Europeo, en la calle, etc.). Comprometidos con investigaciones relativamente inusuales y para las que les falta formación metodológica, fueron confrontados con situaciones nuevas, delicadas y ambiguas en las que su estatuto como investigadores debía ser justificado más que nunca. Estos investigadores examinan las circunstancias en las que emprendieron sus investigaciones. Se preguntan sobre la legitimidad de



Material protegido por derechos de autor

sus exploraciones (el derecho de estudiar las poblaciones involucradas), sobre la manera en que manejaron su presencia (a veces impuesta, a veces desdeñada, pero siempre negociada) entre los sujetos de estudio, sobre las modalidades de sus exploraciones (¿por qué?, ¿cómo?, ¿para quién?, etc.), sobre la vivencia del etnógrafo, etc. También reflexionan sobre los nuevos dilemas que encontraron en el campo, sus interrogantes, sorpresas, dudas e incertidumbres, sus dificultades para encontrar soluciones totalmente satisfactorias, las respuestas que elaboraron para manejar situaciones que salen del marco de la etnografía "clásica" y, eventualmente, los errores que cometieron. La existencia de dilemas en el campo no es una cosa nueva para la etnografía. Lo que sí es nuevo son las circunstancias de este tipo de investigación: el hecho de tener que conseguir una credencial o un carné como miembro para poder sumergirse en el campo, o ser impuesto entre los obreros, objetos de estudio, por la dirección de la empresa que subvenciona la investigación. Estas circunstancias requieren que se repiensen la práctica y la ética profesionales.

Los autores comparten aquí, con el lector, un diálogo interior entre el etnógrafo y la persona que asume el rol de investigador. Los recorridos personales y metodológicos que los condujeron a recurrir a nuevas prácticas –prácticas que no son necesariamente definitivas ni generalizables y cuyo carácter es ampliamente experimental– tienen como punto común el hecho de no satisfacerse con las herramientas conceptuales habituales. En la medida en que la mayoría tiene la experiencia previa de un campo "lejano", abordan lo que está en juego en los nuevos campos incluyendo, en sus reflexiones, comparaciones con sus campos anteriores. Al hacer esto, ponen en evidencia la imposibilidad empírica, pero también el problema metodológico que hay en reproducir prácticas del campo "de allá" en los campos efectuados "aquí". Sus evocaciones no son anodinas pues las historias y debates de un antropólogo siempre tienen sentido para sus pares. El uso de la experiencia personal contribuye a la necesaria problematización de la etnografía y es, en adelante, una herramienta académica a menudo extremadamente útil para los antropólogos (Favret-Saada, 1980). ¿No se dijo: "comprender al Otro para comprenderse a sí mismo"?

Las contribuciones presentadas en esta obra tienen un doble alcance, epistemológico y etnológico, en la medida en que las reflexiones sobre la práctica etnográfica son elaboradas con referencia a campos realizados dentro y fuera de Francia. Más allá de las especulaciones conceptuales inciertas, estas reflexiones apuntan a alentar a quienes practican la etnografía para que examinen sus ideas sobre lo que constituye un retrato cultural "consistente".

El primer capítulo nos recuerda que, si bien la vigilancia epistemológica es fundamental, esta no debe engendrar un nihilismo desmovilizador que constituya un proyecto en sí. Marc Abélès sugiere



Material protegido por derechos de autor

no encerrarse en lo que denomina "el círculo encantado de la crítica" sino, más bien, emplear esta crítica para volver a movilizar y reorientar a los investigadores hacia caminos que abren perspectivas nuevas. Esta removilización pasa, principalmente, por el mantenimiento de una curiosidad que, plenamente consciente de los procesos actuales de globalización, cuestiona la idea de una alteridad radical del objeto. La distancia ya no es una prueba de objetivismo: se impone una redefinición de la concepción del campo y de las relaciones complejas hechas de "negociaciones" y "ajustes" recíprocos entre observador y observado. El objeto de estudio nunca es "pasivo" y "el carácter contractual está en el centro de la práctica etnográfica". Así, para poder estudiar el Parlamento Europeo, el etnólogo debe obtener, a través de una negociación simbólica, la "credencial" que le da su legitimidad como investigador. La relación previa entre el investigador y su objeto, la "etapa de observación", el "vaivén retrospectivo" entre los desarrollos de una investigación y su punto de partida participan de una situación general que tiene un impacto directo sobre las formulaciones que se desprenderán de esto. Estos aspectos son ricos en datos y su aprovechamiento es más pertinente para la investigación que la introspección egocéntrica que llega al punto de ser esclerosante. Pues, si en un acto de "caridad epistemológica", el etnógrafo da la palabra al otro, el primero siempre tiene la última palabra. Marc Abélès nos recuerda que uno puede asumir "su versión" solamente si la contextualiza, con plena conciencia de los procesos en juego (el campo y el "subcampo" etnográficos).

El orden en el que los diferentes campos son emprendidos determina, por lo demás, sus orientaciones. Para Irène Bellier, no hay ninguna duda de que el pasaje del campo amazónico al de la ENA, y luego al de la Comisión Europea, indujo a elecciones teóricas que podrían haber sido diferentes si la cronología de los campos hubiera sido otra. Además, es la credibilidad universitaria obtenida, después de su campo lejano, lo que hizo posible su acceso a los campos cercanos en los que la etnógrafa es confrontada, no obstante, con una situación inusual: la afirmación, por parte de sus informantes, de la propia superioridad intelectual. En el pasaje de lo lejano a lo cercano, la participación a menudo deja lugar a la observación, la mirada se completa con una "oreja atenta" y a menudo se puede encontrar la alteridad allí donde no se la buscaba. Al antropólogo se le plantea un dilema permanente que oscila entre la subjetividad selectiva (la sensibilidad) y el abordaje científico objetivo (el rigor). Es necesario admitir que la construcción de un proyecto de investigación se funda ampliamente en "la intuición", "la movilización de recursos personales", a los cuales se agrega, en el propio campo, "la imprevisibilidad". Diferentes campos, diferentes datos, diferentes capacidades para emocionarse, diferentes géneros de escritura… Para reapropiarse de los contenidos del análisis, el lector debe poder hacerse una idea de la subjetividad del narrador. Si Irène Bellier considera que



Material protegido por derechos de autor

es crucial restituir los contextos de sus escritos –las posiciones teóricas e íntimas que están en la base de los análisis de la observadora– para considerar mejor a los sujetos de estudio, considera que es igualmente importante no caer en una antropología demasiado subjetiva al punto de volverse prescriptiva, una antropología que, por ejemplo, transformaría a la antropóloga en militante feminista (no revelada) o en la que el pretexto literario precedería al análisis.

Si bien el mundo interior del etnógrafo, movilizado durante su exploración, necesariamente debe ser tenido en cuenta en la producción textual, es necesario, no obstante, cuidarse de no caer en una reflexividad "narcisista" que se equivocaría de objeto. Este es el error que condena Sylvie Fainzang cuando analiza las condiciones y límites de su observación en una asociación de ex alcohólicos[8]. Recuerda, negándose a "seguir la moda autocrítica", que la perspectiva reflexiva solo tiene interés si puede "aportar algo al conocimiento del otro". La responsabilidad del investigador queda comprometida cuando se trata de ser útil a la causa de sus sujetos de estudio –en este caso una asociación– o trabajar para acumular saber. Frente a los problemas éticos vinculados con la dialéctica entre la acción y el conocimiento, Sylvie Fainzang privilegia su "misión científica", que le hace tratar los datos delicados, para las personas estudiadas, como un "material etnográfico" a analizar. Describe la relativa dificultad que tuvo para encontrar un lugar en el seno de la asociación de ex alcohólicos que se proponía estudiar. Obtener el carné de miembro sugiere un recorrido de inserción, ¿pero hasta dónde debe llegar la observadora? ¿Alcanza con el estatuto de simpatizante? La etnóloga observa que, si en su campo lejano (en África) se esforzaba por acercarse a las personas estudiadas, en su campo cercano deseaba, por el contrario, mantener una cierta distancia con respecto a los pedidos y expectativas de los sujetos de estudio. Dentro del debate entre la antropología descriptiva y prescriptiva opta, decididamente, por la primera, valorizando lo que denomina una "tentativa de neutralidad" y una "humildad metodológica" con respecto a los que, en el campo, son "informantes" más que "interlocutores", dado que la relación sigue siendo profundamente asimétrica y desigual.

Uno de los nuevos dilemas del etnógrafo que trabaja con objetos cercanos es delimitar su rol. A través de una reflexión sobre el sida como "objeto transcultural emergente", Patrice Cohen plantea la relación entre la proximidad cultural y social y la cientificidad. Explica cómo la aprehensión de este objeto y de su vivencia con la "mirada distanciada" constituyó, para él, una "constricción doble". Entre los imperativos científicos y la angustia humana, el investigador debe buscar en sus recursos personales y operar una gimnasia continua para mantener una distancia intelectual sin ser indiferente. Trabajando en un campo particularmente difícil –la escuela– y en un medio también difícil –el de jóvenes sin rumbo, en la isla de la Reunión, algunos de ellos con



Material protegido por derechos de autor

tentativas de suicidio– el etnógrafo es a menudo un "último recurso". No es fácil apartarse de su objeto de estudio cuando este es un sujeto que lo considera a uno como un "íntimo", un "amigo de siempre", al que le puede hacer confidencias. Esta "cara oculta" del campo, en la que la "sensibilidad personal" y las emociones constituyen una dimensión inevitable, sumerge al investigador en un "coloquio interior" con "su doble", que lo acompaña, sin por esto estar orientado hacia la investigación científica. Como telón de fondo de este coloquio se plantea la cuestión de saber si el etnólogo debe actuar y, si este es el caso, en qué medida puede hacerlo. La solución de Patrice Cohen es conjugar investigación y sensibilidad (¿cómo disociarlas en antropología?). Esta asociación de lo objetivo y lo subjetivo constituye lo que el autor denomina, retomando a Wolcott (1995), "el arte del campo". Este arte está basado en un bricolaje constante en el cual la creación de un "espacio de confianza" permite la expresión de las emociones.

El trabajo etnográfico difícilmente puede ser reducido a una actividad, por más diversa que sea, en un espacio-tiempo específico. Ocurre lo mismo con la experiencia etnográfica que no se limita a un (o algunos) campo(s) de investigación. Anne-Marie Losonczy nos recuerda que, si bien el antropólogo "hace campo", también es "hecho por el campo", en la medida en que él es sujeto de múltiples impresiones, a menudo desestabilizadoras, que escapan a su control. El proceso relacional entre el investigador y sus anfitriones dentro del campo comienza, por lo demás, con un "enigma recíproco". La consideración de esta reciprocidad, a menudo desestimada por el investigador, puede conducir a lo que la autora denomina un "saber conjunto siempre en construcción y en parte imprevisible". Esta "inteligibilidad mutua" es el telón de fondo necesario para cualquier relación etnográfica, incluso si esta no suscitó más que pocas reflexiones epistemológicas. En el conjunto de las voces que tejen el texto etnográfico, hay una que se olvida casi siempre: el silencio. Anne-Marie Losonczy insiste, de manera atinada, sobre el aspecto no verbal, fundamental en cualquier cultura y, por lo tanto, en el proceso relacional dentro del campo. Para el etnógrafo constituye una especie de aprendizaje y comunicación "por impregnación". Atribuir un sentido y un estatuto de lenguaje al silencio supone un trabajo de campo de larga duración y con idas y vueltas repetidas, e implica otro abordaje de la interpretación simbólica. Esto pone en juego, también, más allá de las cualidades intelectuales del investigador, a toda su persona, que está "atrapada" en esta relación. La paradoja de este silencio como fuente de conocimiento proviene del hecho de que es necesario romperlo cuando se trata de dar cuenta de él al lector.

El distanciamiento psíquico del etnógrafo en relación con su campo no significa la puesta en segundo plano del campo propiamente dicho. Así, el estudio de los dejados a un lado por la sociedad industrial o postindustrial no puede obviar una comprensión desde el interior, a



Material protegido por derechos de autor

partir de una participación activa en la vida de estos. En efecto, resulta a la vez ridículo y cómico hacer interpretaciones sobre "la exclusión" sin implicarse personalmente con exploraciones *in situ*. En un texto polifónico, con cuatro voces y seis partes, Patrick Gaboriau yuxtapone una reflexión sobre el trabajo de campo, la producción textual, la localización epistemológica de la percepción del investigador y la recepción de su estudio sobre los sin techo parisinos después de su publicación. Al mismo tiempo que condena los requerimientos de distanciamiento cuando este no favorece la comprensión de las personas, subraya la necesidad de estar cerca de las personas que se van a estudiar. En su campo (la calle), las reglas elementales del método sociológico y su pretensión de una neutralidad inconmovible parecen vincularse con un distanciamiento temeroso de medio social. Ahora bien, el etnólogo debe distinguirse del "pensador social" por el hecho de estar siempre presente en "carne y hueso" en su campo. Si produce un discurso específico, determinado por su propia vivencia, su participación activa legitima su palabra. No obstante, la polifonía experimental de este texto apunta a no privilegiar la voz del narrador, incluso si este sigue siendo "el director de orquesta" del conjunto. Patrick Gaboriau lleva la lógica hasta considerar que el "punto de vista" del etnólogo no es válido más que si aspira a ser el punto de vista de aquellos que intenta comprender. El proyecto epistemológico es claro: salir del "espíritu aristocrático" que alimenta la producción de los conocimientos científicos. Incluso si el acceso a la "palabra escuchada" es ampliamente tributario de la institucionalización del investigador que, en el caso de este autor, como en muchos otros, permite salir de la precariedad económica.

A menudo, la precariedad económica conduce a algunos jóvenes etnólogos a comprometerse con investigaciones bajo contrato en los ámbitos público o privado, con la esperanza de obtener un puesto fijo. Su margen de acción está definido antes de la exploración por quienes solicitan el estudio, y estos investigadores pueden encontrarse bloqueados dentro de una lógica institucional que los lleva a desarrollar una "pseudoetnología". Contratados por la dirección de una gran empresa de electricidad para trabajar junto a los obreros en diferentes obras, Philippe Erikson y yo mismo proponemos una reflexión dialógica sobre el uso del etnólogo y de su conocimiento en el sector privado. Constatamos que, si uno puede alegrarse de que se recurra, cada vez más frecuentemente, a los etnólogos para efectuar estos estudios en empresa, etnólogos de los que se sabe van a "sumergirse" en el medio a estudiar, a menudo persiste un malentendido alrededor de la espera implícita de exotismo –que el gran público sigue considerando como inseparable de los investigadores (a veces con su complicidad)– y de la presentación de la empresa como un todo "integrado". No obstante, el etnólogo de overol puede comprender desde el interior las modalidades de la socialización de



Material protegido por derechos de autor

la condición obrera y el sistema de resistencia que se instala frente a los superiores jerárquicos. Se plantean, entonces, numerosos dilemas éticos, pues estas investigaciones pueden tener un impacto sobre las personas estudiadas y sobre la empresa en general. La posibilidad de eventuales consecuencias negativas de su trabajo no es nueva para el etnólogo que, por reflejo deontológico, mantiene un cierto número de datos "fuera del texto". Pero las preguntas por la "restitución" –como interno, ¿pero a quién?– y de la "difusión" –como externo, ¿pero cuándo y cómo?– son aquí, más que nunca, problemáticas. La tensión entre el deber profesional (la cláusula de confidencialidad suscripta con los demandantes del estudio) y el deber moral (el respeto hacia los sujetos de estudio) es intrínseca a la antropología aplicada sobre objetos cercanos.

Los nuevos campos y los nuevos dilemas conllevan un nuevo modo de reflexionar de manera general sobre la práctica de la antropología. El tiempo de la antropología positivista no reflexiva está acabado. François Laplantine propone el uso de una antropología en crisis que se arriesga, una antropología de "género mestizo" que, explotando un "pensamiento de la multiplicidad", un "pensamiento dialógico", un "pensamiento de la relación y de la traducción", problematiza la lógica de la identidad y de la separación. Así, el autor distingue la antropología de "género mayor" (con una literatura "oficial, instituida, triunfante") de la antropología de "género menor" (cuyo reivindicado estatuto de experimentación la lleva a ser constantemente reconsiderada), que le resulta deseable. Esta última, que concierne al "pensamiento mestizo", ofrece un conocimiento "provisorio", que se libera de la afirmación o de la negación pura. La antropología frágil celebrada aquí –fragilidad que es su verdadera fuerza– expresa también las dudas del antropólogo que la emplea. Pero los Grandes Relatos autoritarios del investigador que se pretende "distante", "no implicado" no conciernen siempre al pasado, y muchos antropólogos continúan construyendo su objeto dentro de la lógica binaria de la identidad. La disposición de conceptos analíticos sigue siendo inseparable de la experiencia de campo que, como el texto antropológico, está marcada por la intertextualidad. El proyecto antropológico en su conjunto se basa en la alteridad, la "discontinuidad" y la heterogeneidad de las perspectivas. Para campos pensados como mestizos, ¿escritura mestiza? Para François Laplantine, la multiplicación de los abordajes, escrituras y temas de escritura es la condición de una antropología reflexiva y conforme al ideal que se plantea.

La antropología reflexiva no puede permitirse hablar únicamente de sí misma y caer en el error estéril de una antropología *mea culpa*, nihilista, centrada en sí misma (al punto de hacer pasar a un segundo plano el objeto inicial de estudio). Este error es tan estéril como sospechoso (Fox, 1991; Ghasarian, 1997), y el acento puesto



Material protegido por derechos de autor

en las experiencias personales de los investigadores no debe desviar la atención de los hechos etnográficos. Siempre reflexiva y autocrítica, la antropología conserva una razón de ser que es comprender la acción humana, la suya o la de los otros (próximos o lejanos), y dar cuenta de ella con coherencia y pertinencia. Paul Ottino, muerto brutalmente en 2001 y a quien dedicamos esta obra, se inclina por las modalidades de implicación con el otro y por los tipos de interacción en la campiña merina, en Madagascar. Escrito con una intención pedagógica, este texto apuntaba a investigar abordajes adecuados para lo que llamaba, en sus cursos en la Universidad de La Reunión en los años 1980, una "antropología generalizada", una "antropología modo de uso". Una primera versión de este texto fue presentada en el *Madagascar Kolloquium*, del 7 al 11 de diciembre de 1987, organizado por el Profesor Wolfgang Marshall de la Universidad de Berna. Estaba destinado a ser publicado con otras comunicaciones en una obra colectiva que nunca se concretó[9]. A pedido mío, el autor había vuelto sobre este texto recientemente, y aquí nos propone una reflexión de una extraordinaria riqueza, no solo sobre el actuar y el hablar en las campiñas malgaches, sino sobre las herramientas conceptuales que permiten dar cuenta, del modo más cercano posible, de los fenómenos sociales y realidades vividas por los individuos, más allá de los contextos sociales. Si la etnografía de Madagascar es aquí profunda y ejemplar, este texto puede ser considerado como un "pretexto" experimental que apunta a desarrollar análisis aplicables a cualquier clase de cultura o subcultura. A lo largo de un análisis deliberadamente interaccionista y, sobre todo, fenomenológico, Paul Ottino establece un diálogo con otros etnólogos que habían trabajado acerca de Madagascar, con teóricos tan diversos como Foucault, Habermas, Schütz, Merleau-Ponty, y con autores que habían analizado sociedades muy diferentes como las de Japón, las de los Apalaches, etc. De esto deriva una abundancia de ideas creativas para una antropología de la cotidianidad que el autor presenta, modestamente, como "algunas direcciones posibles de investigación". Conjuga la acción comunicativa de Habermas, la etnometodología y la sociología cognitiva de Garfinkel y Cicourel, el *ethos* de Lebra y Erikson, las finalidades operatorias de la acción de los psicosociólogos de Oxford, los guiones de las situaciones comunes de los especialistas en inteligencia artificial y la noción de "marco homeostático" de los investigadores de Palo Alto, para no mencionar sino algunas referencias. Así, Paul Ottino pone en perspectiva a Durkheim y a Goffman, abordajes clásicos que toman en cuenta los sistemas y están más orientados hacia el agente. Insiste con la idea de que las realidades sociales contextuales ponen en juego, a la vez, los marcos sociales determinantes y cierta libertad individual. La perspectiva



Material protegido por derechos de autor

que propone consiste en emplear las herramientas conceptuales que parecen más apropiadas para describir los fenómenos sociales de los que se quiere dar cuenta. Implica también un dominio de la lengua empleada. Todo un programa –que Paul Ottino se alegraba de ver difundir a través de esta publicación– que confirma que, a pesar de sus dudas actuales sobre su finalidad, la antropología aún puede ser verdaderamente útil.

Finalmente, Maurice Godelier, cuyo aporte a la disciplina es considerable, elabora un estimulante balance de recapitulación y anticipo de la antropología hoy.

## NOTAS

[1] Los términos seguidos por un asterisco (*) son objeto de un desarrollo teórico en la sección "Explicaciones conceptuales".

[2] La práctica etnográfica fue, particularmente, objeto de reflexiones muy interesantes en la colección *Qualitative Research Methods Series*, publicada desde fines de los años 1980 por la editorial Sage Publications.

[3] *"In qualitative research, face-to-face interactions are the predominant distinctive feature and also the basis for its most common problems"* (Glesne y Peshkin, 1992). *"Fieldwork, if done seriously [...], is always a real learning event, so you're never quite the same person after it's over"* (Jackson, 1987: 9).

[4] "*[...] male bias exists not just because the majority of ethnographers and informants are male, but because anthropologists – women and men – have been using male models drawn from their own culture to explain male models in other cultures. [...] It is not that women are silent, it is just they cannot be heard"* (Moore, 1988: 197).

[5] En Francia también se desarrollaron reflexiones sobre estas cuestiones. Cf. "La description ethnographique", *Études rurales*, Nº 97-98, enero-junio 1985; "Interpréter, sur-interpréter", *Enquête*, Marsella nº 3, 1996; "La description", *Enquête*, Marsella nº 6, 1998.

[6] *"We need more, not fewer ways to tell of culture. The value of ethnography from this standpoint is not found in its analysis and interpretation of culture, but in its decision to examine culture in the first place; to conceptualize it, to reflect on it, narrate it, ultimately, to evaluate it"*, Van Maanen (1988: 140).

[7] "Las sociedades ya no pueden ser clasificadas en categorías binarias simplistas: cultura europea y 'otras culturas', salvaje y avanzado, simple y complejo, tradicional y moderno, economía preindustrial y economía industrial" (Cuisenier y Segalen, 1986: 50).

[8] En esta edición no se incluye el trabajo de Sylvie Fainzang ("De l'autre côté du miroir. Réflexions sur l'ethnologie des anciens alcooliques"), así como tampoco el de Patrice Cohen ("Le chercheur et son double. À propos d'une recherche sur le vécu des jeunes de la Réunion face au sida"), comentado en el párrafo siguiente de esta Introducción. (N. de la T.)

[9] Dos fragmentos fueron publicados en las obras de homenaje dedicadas a los profesores Jacques Dez y Jean Poirier: "Agir dans les campagnes merina des années soixante" en *De la Tradition à la Post-Modernité. Écrits en Hommage à Jean Poirier*, París, Presses Universitaires de France, 1996, p. 445-461; "Les discours oratoires (*kabary*) et les joutes de paroles (*hain-teny*)" en *Le scribe et la grande maison. Études offertes au Professeur Jacques Dez*, Études Océan Indien Nº 15, Inalco, París, 1992, p. 93-104.



Material protegido por derechos de autor

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS


Abu-Lugdo, Lila, 1991, "Writing against culture", en Richard Fox (ed.), *Recapturating Anthropology. Working in the present*, Santa Fe, School of American Research Press.

Adam, Jean-Michel; Borel, Marie-Jeanne; Calame, Claude; Kilani, Monder, 1990, *Le discours anthropologique, description, narration, savoir*, París, Méridiens-Klincksieck.

Affergan, Francis (ed.), 1999, *Construire le savoir anthropologique*, París, PUF.

Agar, Michael, 1980, *The professional stranger: an informal introduction to ethnography*, Nueva York, Academic.

Althabe, Gérard; Fabre, Daniel y Lenclud, Gérard (eds.), 1992, *Vers une ethnologie du présent*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Appadurai, Arjun, 1997, *Modernity at Large, Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Atkinson, Paul, 1992, *Understanding ethnographic texts*, "Qualitative Research Methods Series 25", Newbury Park, CA, Sage Publications.

Augé, Marc, 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil.

Bajtín, Mijaíl, 1981, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, en Michael Holquist (ed.), Austin, University of Texas Press.

Beauchamp, T. L., *et al.* (eds.), 1982, *Ethical issues in Social Science Research*, Baltimore, MD.

Bell, Diane; Caplan, Pat *et al.* (eds.), 1993, *Gendered fields: women, men and ethnography*, Londres, Routledge.

Bernard, Russel, 1988, *Research methods in cultural anthropology*, Newbury Park, CA, Sage Publications.

Blanchet, Alain y Gotman, Anne, 1992, *L'enquête et ses méthodes: l'entretien*, "Sciences Sociales 128", Nathan Université.

Boon, James, 1982, *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre, 1978, "Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 23.

– 1997, *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.

Bromberger, Christian, 1997, "L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets", *Ethnologie française*, XXVII/3.

Cesara, Manda, 1982, *Reflexions of a woman anthropologist: no hiding place*, Nueva York, Academic Press.

Chabot y Macarez, 1995, *Méthodes des sciences sociales*, PUF.

Clifford, James, 1983, "On ethnographic authority", *Representations* 1 (2).

Clifford, James y Marcus George (eds.), 1986, *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Cohen, David, 1994, *The combing of history*, Chicago, University of Chicago Press.




Material protegido por derechos de autor

Copans, Jean, 1996, *Introduction à l'ethnologie et l'anthropologie*, "Sciences Sociales 128", Nathan Université.

Crapanzano, Vincent, 1980, *Tuhami: portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.

– 1986, "Hermes Dilemma: The masking of subversion in ethnographic description", en James James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Cuisenier, Jean y Segalen, Martine, 1986, *Ethnologie de la France*, "Que saisje?", PUF.

Daniels, A. K., 1983, "Self-deception and self-discovery in fieldwork", *Qualitative Sociology*, 6.

Davies, Charlotte, 1999, *Reflexive ethnography*, Londres, Routledge.

De Singly, François, 1992, *L'enquête et ses méthodes: le questionnaire*, "Sciences Sociales 128", Nathan Université.

Devereux, Georges, 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, París, Flammarion.

Dodier, Nicolas y Baszanger, Isabelle, 1997, "Totalisation et altérité dans l'enquête etnographique", *Revue française de sociologie*, XXXVIII-1.

Dubuisson, Daniel, 1998, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Éditions Complexes.

Ellen, Roy (ed.), 1984, *Ethnographic research: a guide to general conduct*, Londres, Academic.

Evans-Pritchard, Edward Evan, 1940, *The Nuer*, Oxford, Oxford University Press, New York, Columbia University Press.

Fabian, Johannes, 1983, *Time and the other: how anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press.

Favret-Saada, Jeanne, 1980, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard.

Fernandez, James, 1985, "Exploded worlds: text as a metaphor for ethnography (and vice versa)", *Dialectical anthropology*, 10.

Fetterman, David M., 1989, *Ethnography step by step*, "Applied Social Research Methods Series 17", Newbury Park, CA, Sage Publications.

Fischer, Michael y Abedi, Mehdi, 1990, *Debating Muslims: cultural dialogues in postmodernity and tradition*, Madison, University of Wisconsin Press.

Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard.

Fox, Richard (ed.), 1991, *Recapturing Anthropology. Working in the present*, Santa Fe, School of American Research Press.

Friedman, Jonathan, 1994, *Cultural Identity and Global Process*, Newbury Park, CA, Sage Publications.

Garfinkel, Harold, 1967, *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

Geertz, Clifford, 1973, *The interpretation of cultures. Selected Essays*, Nueva York, Basic Books (Trad. 1983, *Bali: interprétation d'une culture*, París, Gallimard).



Material protegido por derechos de autor

– 1988, *Works and lives. The anthropologist as author*, Stanford, Stanford University Press (Trad. 1996, *Ici et là-bas: l'anthropologue comme auteur*, París, Métaillé).

George, Robert A. y Jones, Michael O., *People studying people: The human element in fieldwork*, Berkeley, University of California Press.

Ghasarian, Christian, 1994, "L'anthropologie américaine en son miroir", *L'Homme*, n° 131.

– 1997, "Les désarrois de l'ethnographe", *L'Homme*, n° 143.

– 1998, "À propos des épistémologies post-modernes", *Ethnologie française*, 4.

Glesne, Corrine y Peshkin, Alan, 1992, *Becoming qualitative researchers. An Introduction*, Nueva York, Longman.

Goldstein, Kenneth, 1964, *Guide to field workers in Folklore*, Hatboro, PA, Folklore Associates.

Griaule, Marcel, 1957, *Méthode de l'ethnographie*, París, PUF.

Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul, 1995, *Ethnography: principles in practice*, [2da. ed.], Londres, Routledge.

Hannerz, Ulf, 1997, *Transnational connexions. Cultures, People, Places*, Nueva York, Routledge.

Hastrup, Kristen, 1990, "The Ethnographic Present: a Reinvention", *Cultural Anthropology*, Vol. 5, n° 1.

Hunt, J.-C., 1989, *Psychoanalytic aspects of fieldwork*, "Qualitative Research Methods Series 26", Newbury Park, CA, Sage Publications.

Jackson, Bruce, 1987, *Fieldwork*, Chicago, University of Illinois Press.

Kauffman, Jean-Claude, 1996, *L'entretien compréhensif*, "Sciences Sociales 128", Nathan Université.

Kilani, Mondher, 1994, *L'invention de l'Autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot.

Kleinman, Sherry y Copp, Martha, 1993, *Emotions and fieldworks*, "Qualitative Research Methods Series 28", Newbury Park, CA, Sage Publications.

Laplantine, François, 1996, *La description ethnographique*, "Sciences Sociales 128", Nathan Université.

Lavie, Smadar, 1990, *The poetics of military occupation: Mzeina allegories of Bedouin identity under Israeli and Egyptian rule*, Berkeley, University of California Press.

Leiris, Michel, 1946, *L'âge d'homme*, París, Gallimard.

Lévi-Strauss, Claude, 1983, *Le regard éloigné*, París, Plon.

Malinowski, Bronislaw, 1963-1922, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard.

Maranhao, Tullio (ed.), 1990, *The interpretation of dialogue*, Chicago, University of Chicago Press.

Marcus, George y Fischer, Michael, 1986, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press.

Marcus, George y Cushman, Dick, 1982, "Ethnographies as texts", *Annual Review of Anthropology* 11.



Material protegido por derechos de autor

Marcus, George, 1995, "Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto.

Maudit, Jacques, 1960, *Manuel d'ethnographie*, París, Payot.

Mauss, Marcel, 1967-1947, *Manuel d'ethnographie*, París, Petit Bibliothèque Payot.

Menget, Patrick, 1996, "Éthique et anthropologie", en Monique Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, París, PUF.

Moore, Henrietta, 1988, *Feminism and anthropology*, Cambridge, Polity Press.

Morgan, Lewis H., 1962/1851, *League of the Iroquois*, Nueva York, Corinth.

*Notes and Queries on anthropology*, 1971, 6th ed. rev. and rewritten by a Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Olivier De Sardan, Jean-Pierre, 1995, "La politique du terrain", *Enquêtes*, n° 1, Marsella, Paranthèse.

Ortner, Sherry, 1991, "America: preliminary notes on class and culture", en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*, Santa Fe, School of American Research Press.

Perrot, Martyne y de la Soudière, Martin (eds.), 1994, "L'écriture des sciences de l'homme", *Communications*, n° 58, París, Seuil.

Powdermaker, Hortense, 1996, *Stranger and friend: the way of an anthropologist*, Nueva York, W. W. Norton and Company.

Punch, Maurice, 1986, *The politics and ethics of fieldwork*, "Qualitative Research Methods Series", vol. 3, Newbury Park, CA, Sage Publications.

Quivy, Raymond y Van Campenhout, Luc, 1989, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Dunod.

Rabinow, Paul, 1977, *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California.

Reinharz, S., 1992, *Feminist methods in social research*, Nueva York, Oxford University Press.

Riessman, Catherine, 1993, *Narrative analysis*, "Qualitative Research Methods Series 30", Newbury Park, CA, Sage Publications.

Roberts, Helen (ed.), 1981, *Doing feminist research*, Londres, Routledge.

Rynkiewich, Michael y Spradley, James, 1976, *Ethics and anthropology: dilemmas in fieldwork*, Nueva York, Wiley.

Said, Edward, 1978, *Orientalism*, Londres, Routledge.

Sanjek, Roger (ed.), 1990, *Fieldnotes: the makings of anthropology*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

Sarris, Greg, 1993, *Keeping slug woman alive: a holistic approach to American Indian texts*, Berkeley, University of California Press.

Shaffir, William B. y Stebbins, Robert A. (eds.), 1991, *Experiencing fieldwork: an inside view of qualitative research*, Newbury Park, CA, Sage Publications.



Material protegido por derechos de autor

Spradley, James, 1980, *Participant Observation*, Nueva York, Holt.

Stocking, Jr George W. (ed.), 1983, *Observers Observed. Essays on Ethnographic fieldwork*, Madison, University of Wisconsin Press.

Strauss, Anselm, 1987, *Qualitative analysis for social scientists*, Cambridge, Cambridge University Press.

Thomas, Jim, 1993, *Doing critical ethnography*, "Qualitative Research Methods Series 26", Newbury Park, CA, Sage Publications.

Thomas, Nicholas, 1991, "Against Ethnography", *Cultural Anthropology*, vol. 6, nº 3.

Tyler, Stephen, 1986, "Postmodern ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", en James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.

– 1987, *The unspeakable: discours, dialogue, and rhetoric in postmodern world*, Madison, University of Wisconsin Press.

Van Maanen, John, 1988, *Tales from the Field. On writing Ethnography*, Chicago, The University of Chicago Press.

Warren, Carol A. B., 1988, *Gender issues in field research*, Newbury Park, CA, Sage Publications.

Weiss, Wendy, 1990, "Challenge to Authority: Bakhtin and ethnographic Description", *Cultural Anthropology*, Vol. 5, nº 4.

Willis, Paul, 1997, "Theoretical confessions and reflexive method", en Ken Gelder y Sarah Thornton (eds.), *The subaltern reader*, Londres, Routledge.

Withehead, Tony y Conaway, Mary (eds.), 1986, *Self, sex, and gender in cross-cultured fieldwork*, Urbana, University of Illinois Press.

Wolcott, Harry F., 1990, *Writing up qualitative research*, "Qualitative Research Methods Series 28", Newbury Park, CA, Sage Publications.

– 1995, *The Art of Fieldwork*, Alta Mira Press, Maryland.

Wolf, Margery, 1992, *A thrice-told tale: Feminism, postmodernism and ethnographic responsability*, Stanford, CA, Stanford University Press.



Material protegido por derechos de autor